

# Entrevista Maria Rosário Gonçalves de Carvalho

Realização:

Rodolpho Claret Bento; Gabriel Garcêz Bertolin; Amanda Danaga; Clarissa Martins  
Lima & Fabiano José Alves de Souza

Transcrição:

Lucas de Carvalho Ferreira

Revisão, apresentação e notas:

Felipe Vander Velden & Amanda Danaga

## Apresentação

Poucas pessoas conhecem tão profundamente os povos indígenas no Leste e no Nordeste do Brasil como Maria Rosário Gonçalves de Carvalho. E menos pessoas ainda tiveram ou têm o envolvimento e o compromisso que ela teve e tem com a defesa dos direitos dessas populações intensamente marginalizadas pela seca, pelas estruturas sociais e econômicas locais radicalmente desiguais, pela política indigenista federal e mesmo pela desconfiança, por parte de seus vizinhos não indígenas e dos próprios antropólogos, quanto à sua etnicidade. Autora de uma pioneira monografia sobre os Pataxó no sul da Bahia<sup>1</sup> – que delinea, até hoje, os rumos das pesquisas com este povo nativo da região em que os portugueses primeiro tocaram o litoral da América portuguesa –, Rosário fez um breve *détour* pelos Kanamari no oeste da Amazônia,<sup>2</sup> antes de retornar com força – intelectual e militante – sempre renovada às sociedades indígenas na porção mais oriental do território brasileiro, aquelas que vêm experimentando a brutalidade do contato e do convívio com os brancos há mais de quinhentos anos. Trabalho árduo, sem dúvida, que Rosário enfrenta com empenho e criatividade, como se pode conferir no artigo inédito da autora que sai publicado neste mesmo volume de R@U. Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP), professora titular do Departamento de Antropologia e Etnologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (UFBA), Ma-

1 CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de. 1977. Os Pataxó de Barra Velha. Seu subsistema econômico. Dissertação de mestrado, UFBA (inédita).

2 CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de. 2002. Os Kanamari da Amazônia Ocidental: História, Mitologia, Ritual e Xamanismo. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado.

ria Rosário de Carvalho coordena, há anos (e na companhia de Pedro Agostinho e Edwin Reesink), o Programa de Pesquisas Sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (Pineb) e o Fundo de Documentação Histórica Manuscrita sobre Índios da Bahia (Fundocin), duas iniciativas de grande impacto na produção acadêmica e na articulação política de intelectuais em defesa dos povos indígenas. Presente na UFSCar para um exame de qualificação em outubro de 2013, Rosário concedeu gentilmente aos estudantes do Grupo de Etnologia da UFSCar, na manhã do dia 02/09, esta entrevista. Entrevista, não. Aula, como se verá.

\* \* \*

**(R@U)** Gostaríamos que você falasse um pouco sobre essa sua dupla trajetória – de pesquisadora e de pessoa engajada com a questão indígena.

**Maria Rosário (MR)** Essa dupla inserção, ser pesquisadora e ser engajada politicamente, indigenista, vem, talvez, de três características ou situações. A minha própria personalidade, a personalidade do ator, está sempre implicada nessas situações. O Pineb, Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro, que hoje eu coordeno, mas que foi criado por Pedro Agostinho, que, na época, foi meu professor e depois se tornou colega – também é parte disso, quer dizer, um estímulo adicional para esse engajamento. E também, eu acho, pelas próprias características da etnologia brasileira.

Vamos começar pela minha própria personalidade; eu sempre, desde estudante, apesar de não ter feito política estudantil vinte e quatro horas por dia, tive uma experiência de engajamento político. E, afinal de contas, vivenciei a ditadura, muitas vezes na rua com os colegas, ou seja, vivenciamos aquele momento duríssimo e tentávamos, a partir da Faculdade de Filosofia,<sup>3</sup> onde eu já estava – eu cheguei um pouco depois de instalada a ditadura, cinco ou seis anos depois –, nós nos envolvemos muito. Então isso foi, sem dúvida nenhuma, já uma espécie de laboratório muito interessante para esse engajamento, não apenas a formação de uma percepção política, pois todos nós temos uma percepção política, percepção crítica dos fenômenos etc. Mas era um pouco mais do que isso, era você realmente se envolver com certos riscos porque, afinal de contas, a gente sabia que estávamos sendo, no próprio âmbito da universidade, objeto de escuta, de espionagem, pessoas que chegavam, identificando-se como estudantes, muito repentinamente, e a gente não reconhecia... Ou seja, era um momento muito difícil. E isso, sem dúvida nenhuma, lhe impele ou lhe compele a tomar posições, a ter um certo engajamento; isso é o que eu sempre fiz, mas sempre procurando uma posição equilibrada, que não implicasse que eu me tornasse uma estudante profissional, uma militante profissional, nesse sentido. Eu sempre achei, e sempre dizia aos meus colegas da época, que para ser um bom militante havia que ser um bom estudante, com domínio das ciências sociais e de outras ferramentas que pudessem nos propiciar uma percepção mais crítica daquela realidade, e que era preciso a gente auscultá-la mais ou menos sistematicamente. Então, essa minha personalidade foi muito moldada aí. Desde sempre gostei de tomar posição, nunca gostei da omissão. Acho que a omissão é

3 A Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH) da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

problemática e, enfim, acho que a vida requer coragem, uma certa determinação para ser bem vivida. Na sequência, eu entro no Pineb. Pedro Agostinho, procedente da Universidade de Brasília ao chegar à Bahia, na UFBA, é um português naturalizado. Estou lembrando desse pequeno detalhe porque talvez vocês não conheçam muito o trabalho de Pedro Agostinho, um trabalho muito relevante, autor de um livro, entre outros, que é, sem dúvida nenhuma, um clássico da antropologia brasileira: *Kwarip*, o estudo que ele faz do ritual do Kuarup dos índios Kamayurá.<sup>4</sup> Há também o *Quarup* entre os Kalapalo, do Robert Carneiro, mas ele trabalhou com os Kamayurá na sua dissertação de mestrado, que, na época, foi considerada com a qualidade de uma tese de doutorado. Herbert Baldus e Eduardo Galvão compuseram a banca examinadora, o segundo como orientador. Trata-se um texto modelar, muito inspirador. Pedro Agostinho chega à Bahia em 1971. Ele era professor de Brasília, houve a crise de Brasília, ele tinha laços de parentesco por afinidade, na Bahia, vai para lá, se instala, é contratado como professor da UFBA, lotado na faculdade de filosofia e ciências humanas e no departamento de antropologia, onde eu estava como estudante. Era um etnólogo já bem formado e começa a ministrar um curso, um seminário sobre fricção interétnica, conceito do Roberto Cardoso de Oliveira. Por que o curso se desenvolveu em torno do conceito de fricção interétnica? Porque Pedro Agostinho julgou, à época, e suponho que ele estava certo, que o sistema de fricção interétnica tal como concebido por Roberto Cardoso de Oliveira permitia sair da asfixia das teorias culturalistas, dando um pouco mais de ênfase às relações sociais. Preocupado também estava Roberto Cardoso com a questão da inserção dos índios na sociedade regional, uma decorrência da sua experiência de pesquisa com os Terena. Essa relação com os Terena foi fundamental – ele diz isso muito claramente – para a formulação do conceito de fricção interétnica. Então a gente passou um semestre discutindo essa literatura e o referido seminário terminou com um trabalho de campo em equipe. Foi meu primeiro trabalho de campo, não obstante em equipe e liderado por Agostinho, porque ele considerava fundamental que os alunos se envolvessem com o que estava acontecendo na Bahia. A grande questão era: onde estão os índios na Bahia? Porque toda a literatura da época – Darcy Ribeiro e outros, na década de 1970 –, melhor dizendo, a etnologia brasileira da época vivenciava um surto de pessimismo. Mais do que o pessimismo sentimental em relação ao conceito antropológico de cultura descrito por Sahlins.<sup>5</sup> Os índios do Nordeste estariam todos extintos; mais do que isso, não era só no Brasil que o pessimismo em face dos povos tradicionalmente estudados pelos antropólogos se manifestava; tratava-se de uma onda mundial.

Os prognósticos todos eram – o próprio Boas também pensava assim – de que “agora que a antropologia tem instrumentos mais sofisticados, nossos objetos estão desaparecendo”. E essa síndrome também chegou aqui.

Os dados sobre os quais os prognósticos se apoiavam eram, aparentemente, muito impressionistas. Darcy Ribeiro, por exemplo, teve acesso a um material volumoso e relevante à base do qual ele escreveu “Os Índios e a Civilização”, isto é,

4 AGOSTINHO, Pedro. 1974. *Kwarip: mito e ritual no Alto Xingu*. São Paulo: EPU/Edusp.

5 SAHLINS, Marshall. 1997. “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção”. *Mana*, 3(1):41-73 (Parte I); 3(2):103-150 (Parte II).

os arquivos do SPI. Mas os arquivos do SPI foram, afinal de contas, formados por pesquisadores os mais diversos, indigenistas, pessoas com múltiplas formações, então, as evidências que daí poderiam ser extraídas não eram suficientes, careciam de uma maior aferição em campo. Foi a partir daí que a equipe liderada por Agostinho se deslocou para o extremo-sul baiano, mais precisamente para a Aldeia de Barra Velha, onde estavam, e ainda estão, estabelecidos os Pataxó. Toda a literatura – ou quase toda – afirmava que não havia mais índios, porém nos posicionamos contra a corrente, principalmente Pedro Agostinho, o mais experiente entre nós que, diante de um quadro etnológico tão sombrio, que considerava quase completamente extintos os povos indígenas do nordeste e leste, sugeriu que consultássemos os arquivos dos jornais, entre os quais o jornal *A Tarde*, que é o jornal de maior circulação em Salvador/BA e na Bahia. Fizemos isso com muita dificuldade, porque, se hoje os jornais já dispõem de arquivos digitais, à época estava tudo muito desorganizado, e foi aí que nós descobrimos que os Pataxós – isso em 1971 – deveriam continuar vivendo nos limites do Monte Pascoal, porque o jornal *A Tarde* – e outros jornais – continha cinco ou seis reportagens sobre os Pataxó, no Monte Pascoal, ali na chamada Aldeia de Barra Velha, onde teria havido uma “revolta”. Os jornais relatavam uma revolta dos índios, ocorrida em 1951, mas não explicavam muito, era algo meio impressionista, teriam chegado duas pessoas estranhas e estimulado os Pataxó a produzirem um assalto a uma comunidade, um povoado vizinho, Corumbau, o que teria provocado a presença da polícia e, na sequência, uma repressão brutal aos índios Pataxó. Enfim, foi assim que nós ficamos sabendo da persistência dos Pataxó em parte do seu território tradicional e realizamos esse primeiro trabalho de campo.

Então, recém integrada ao Pineb, tive a oportunidade de visitar um povo indígena considerado extinto, mas que, ironicamente, estava lá – de fato, há registros da presença dos Pataxó na região desde 1767 –, nos limites do que viria a ser o Parque do Monte Pascoal. Por ocasião da nossa chegada à Aldeia de Barra Velha, ocorreu algo muito curioso e interessante: Pedro Agostinho, branco, forte, cabelos fartos ao vento causou aos índios forte impressão, evocando-lhes a figura de Pedro Álvares Cabral que, ainda hoje, entre eles, constitui uma representação mítico-histórica. Entre curiosos e espantados, alguns chegaram a indagar: “Ele é Pedro Álvares Cabral?”. Vale observar que, em 1971, os Pataxó estavam em uma situação de grande isolamento físico e cultural, o Parque do Monte Pascoal funcionando, à época, como uma barreira de difícil transposição.

O PNMP foi estabelecido em 1961 – a primeira medida oficial para a sua constituição foi a criação de uma comissão de levantamento topográfico, de 2 de maio de 1941 – sobre as terras dos índios, ou seja, o Estado Brasileiro sabia que ali havia índios, mas os desconsiderou e instalou o parque como se não houvesse nenhuma população indígena. Porto Seguro, em 1971, era uma cidade pequena, cujas pessoas pobres dispunham frutas e legumes nas sacadas das casas, para venda. O movimento era reduzido, o tempo decorria lentamente, evocando-nos a longa duração braudeliana. Ao retornar para o meu primeiro trabalho de campo individual, ao final de 1976, a situação econômico-social havia mudado radicalmente. O turismo, concentrado em Porto Seguro, e a implantação da BR-101 alteraram a estrutura

econômica regional, ocorrendo o surgimento de cidades à margem da nova BR e a crescente procura pelas madeiras de lei, não mais encontradas nas florestas do litoral nordestino. Por outro lado, os Pataxó estavam em uma situação de muita penúria alimentar. Tinham muita dignidade, não nos pediam nada, mas a equipe havia levado, já supondo que eles não estavam em uma situação muito confortável, devido aos eventos que haviam transcorrido vinte anos antes e que deveriam tê-los impactado e, sobretudo, ao isolamento a que estavam submetidos, muitos gêneros alimentícios angariados através de campanhas, no comércio etc. E isso foi muito importante para eles. Nesse sentido, minha primeira experiência de campo foi também uma experiência de campo que requereu um compromisso social. Não dá para a gente chegar ali e dizer “ah, foi ótimo a gente passar aqui uma semana, vocês são muito simpáticos, muito delicados, mas estamos voltando para casa e boa sorte”. Nós estabelecemos, realmente, vínculos muito fortes com os Pataxó. O compromisso de que estaríamos dispostos a lutar por sua causa, como antropólogos, mas também como agentes sociais comprometidos. Como o fizemos, no sentido de criar alternativas econômicas para eles, no sentido de tentar um escoamento para a sua pequena produção artesanal, no sentido de fazer a Funai saber que eles existiam e que precisavam de assistência, principalmente de assistência médico-sanitária, naquele momento, e algum apoio econômico, sob a forma de sementes e ferramentas agrícolas. Isso nós fizemos, principalmente Pedro Agostinho que fez isso de um modo muito leal, muito ético, com muita responsabilidade para também não criar uma dependência, o que sempre nos preocupava. Mas há um determinado momento em que você não tem que se preocupar tanto com dependência, você tem que se preocupar em dar um retorno, uma resposta para aquelas pessoas que lhe acolheram, e que nunca é uma resposta de agradecimento à atenção que eles lhe deram, porque essa é incomensuravelmente maior e você nunca resgata, mas era uma forma de dizer para eles: “nós estamos aqui, nós somos solidários, nós não somos pesquisadores ocasionais que usam suas memórias, seus dados sem compromisso”. E, a partir daquele momento, a gente estabeleceu uma relação com os Pataxó, mas procurando que ela não implicasse qualquer forma de assistencialismo. E essa é um pouco a marca do Pineb, manter um compromisso não assistencialista.

Hoje, talvez, essa marca de engajamento expresse-se menos do que antes. Em 1980 nós criamos a Anaí, a então Associação Nacional de Apoio ao Índio,<sup>6</sup> na Bahia. Por quê? Porque supomos importante ter um espaço político que também fosse um espaço de reflexão, mas que nos possibilitasse maior mobilidade como agentes políticos, porque na universidade é mais difícil, porque se trata de um espaço mais burocrático. A Anaí foi, então, criada, para permitir à equipe uma expressão política com maior visibilidade, porque o momento realmente requeria mobilidade e visibilidade.

Eu retorno para desenvolver meu trabalho de campo individual entre os Pataxó no final de 1976-1977, como pós-graduanda na Universidade Federal da Bahia. Povos indígenas estavam ressurgindo, muitos deles. A partir de 1970, há que lembrar a criação do Cimi, o Conselho Indigenista Missionário, que foi importantíssimo, porque dispunha de recursos, estava vinculado à CNBB, recursos que nós não tí-

6 Atualmente Associação Nacional de Ação Indigenista – Bahia.

nhamos e que permitiam aos seus agentes se deslocarem para as áreas indígenas, para as chamadas bases, como fazem até hoje. Uma permanente auscultação, dados produzidos em uma velocidade muito maior – até porque têm outra motivação e destinação – e divulgar com um nível de capilaridade muito maior. Mas a Anáí, a exemplo de outras organizações não governamentais, como a CPI de São Paulo, do Acre e tantas outras, passou a ser um canal de expressão política e de apoio aos povos indígenas, notadamente os estabelecidos na Bahia e Nordeste.

**(R@U)** Pensando especificamente nos Pataxó, queríamos que a senhora nos falasse sobre as transformações que acompanhou nesses mais de trinta anos de pesquisa.

**(MR)** De fato, eu nunca – até por afeição, por interesse etnográfico – nunca me afastei dos Pataxó. Quero dizer, nunca deixei de tê-los como tema de pesquisa, mas também sempre fui avessa a me transformar em uma especialista. Eu ouvia, por vezes, ainda muito jovem na faculdade, da parte de colegas, o que eu considerava uma forma de pré-conceito – “Como vão seus índios?”, e eu respondia, delicada mas firmemente: “Mas eu não tenho índios, eles são deles mesmos”. Esse tipo de comentário é, às vezes sem o comentador perceber, uma forma muito desagradável de tratar os índios, você não os considera agentes sociais e políticos autônomos. Era um pouco a percepção prevalente à época. Então, eu nunca, nem de longe, pensei em ser “a” etnóloga, a antropóloga dos Pataxó. A boa etnologia é aquela que é comparativa, a grande marca da antropologia, comparar – comparar outros contextos, percepções distintas – através de etnólogos diferentes. Então eu sempre incentivei. “Não quer ir pesquisar os Pataxó?”, falava muito isso para os estudantes, não os compelia, claro, pois eles têm suas escolhas, mas eu sempre, de certo modo, estimulei e nunca quis ser porta-voz dos Pataxó. Em algum momento devo ter sido uma espécie de intérprete, mais talvez do que seria necessário, do que seria conveniente, mas eram momentos muito delicados, em que eles não tinham como estar presentes, então, às vezes falava em nome deles, mas sempre dizendo: “Eu ouvi os Pataxó”. Mas, de fato, desde os anos 1970 eu nunca me afastei dos Pataxó enquanto sujeitos de pesquisa e de afeto, e sempre mantivemos boas relações. E hoje tudo é mais fácil, pois há e-mail, a Anáí tem uma rede com grande capilaridade, a Anaind. Então, hoje, eu já me comunico, virtualmente, com os Pataxó, sejam os meridionais, sejam os setentrionais, e acompanho toda a movimentação do Brasil Indígena através do computador, o que é algo extraordinário comparativamente aos limites interpostos à comunicação no período em que eu dei início à minha atividade como antropóloga iniciante. Busquei, sempre, acompanhar a produção bibliográfica – o que suponho ser um dever de qualquer profissional, saber o que está se passando em sua área temática – e manter-me informada sobre as pesquisas desenvolvidas. Vou a campo, em geral, anualmente, quando não aos Pataxó vou para outro campo; porque tenho trabalhado também com os Pataxó setentrionais, trabalhei também com os Kiriri, pois considere importante entender um pouco o que se passa ao norte da Bahia,<sup>7</sup> e trabalhei na Amazônia, neste caso com os Kanamari. Não voltei mais aos Kanamari devido à distância e, conseqüentemente, ao montante de recursos requeridos para atingir o curso do Alto Jutáí, mas gostaria de voltar à região, para revê-los e “surpreender” as

7 Rosário se refere ao norte da Bahia, que contrasta com o sul do estado tanto ecologicamente quanto com respeito à história das populações indígenas que habitam as respectivas regiões.

mudanças ocorridas nesse já longo período (o meu trabalho de campo entre os Kanamari se desenvolveu nos anos de 1984 e 1987). Mas os acompanho a distância.

Em 2005, retornando aos Pataxó mas não à Aldeia de Barra Velha, fui à Coroa Vermelha para fazer uma longa entrevista filmada. Fui com colegas do Departamento de Antropologia que têm experiência com filmes etnográficos. Produzimos uma longa entrevista com Nelson Saracura, um Kariri-Sapuyá – estou lembrando a sua identidade étnica porque ela tem conexão com uma das pesquisas que estou desenvolvendo agora – que eu encontrei no decorrer do meu primeiro trabalho de campo, bem como o pai dele que, expulso, juntamente com a família, da porção sul do recôncavo baiano, se refugiou no extremo-sul baiano. Nelson Saracura teve uma participação muito importante no movimento indígena, uma participação especialmente intensa entre os Pataxó setentrionais, ou Pataxó Hãhãhã, que vivem no sul da Bahia. Ele foi um dos líderes do movimento que, em 1982, reuniu parte dos Pataxó compulsoriamente dispersos, a partir de 1948/1949, da reserva Caramuru-Paraguassu, e retomou uma pequena parcela do território ocupado por grandes e pequenos fazendeiros, que, gradativamente, o invadiram sob a condição de arrendatários do SPI. A saga dos Pataxó Hãhãhã se arrastou por longos anos, tendo sido, afinal, julgada pelo STF em maio de 2012, que reconheceu que a perícia antropológica havia demonstrado a existência permanente de índios na região desde 1651. A partir de então inicia-se um novo e não menos complexo desafio que, a rigor, deverá ser equacionado pelos próprios índios, isto é, a justa distribuição dos 54.105 hectares que compõem a reserva, evitando concentração de terra por parte de uns poucos, os líderes, e submetendo a grande parte da população indígena, inclusive idosos que lutaram e resistiram, ao longo dos anos, a viver em pequenas áreas, que não asseguram a sua reprodução biológica e social. A entrevista se revelou muito rica, dado que o entrevistado relatou fatos pouco conhecidos ou apenas intuídos naquela primeira experiência de campo, e que na condição de criança com grande poder de mobilidade e, ao mesmo tempo, uma certa invisibilidade social, ele registrou na memória e compartilhou tantos anos depois, provavelmente motivado pela presença da antropóloga que conheceu jovem e, mais importante ainda, a primeira antropóloga a visitá-los e viver em sua companhia por considerável lapso de tempo. As crianças podem ser excelentes informantes para o antropólogo. Essa longa entrevista deverá se constituir na base para um livro que o entrevistado pretende elaborar, muito provavelmente um livro digital sobre a sua vida. Estamos, ainda, editando o material para devolvê-lo. A partir de 1997 eu fui coordenadora do GT de Identificação dos Limites de Corumbauzinho e revisão dos limites de Barra Velha, cujo relatório sofreu um atraso considerável. Trata-se de uma tarefa sumamente difícil elaborar um relatório com certa complexidade em pleno semestre letivo, o que requer deslocamentos a campo nos fins de semana e um certo malabarismo para atender a todos os compromissos, pessoais e profissionais. Afinal, embora tendo ultrapassado em muito os prazos fixados pela Funai, finalizei o relatório que foi utilizado para contestar o relatório oficial e, sobretudo, funcionou, na prática, como a devolução aos Pataxó de dados do meu primeiro trabalho de campo que se mantinham inéditos e de novos dados produzidos no contexto do GT.

Na XXVI Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em Porto Seguro, em 2008, organizamos um Simpósio Especial, cujo objetivo foi reunir o maior número possível

de pesquisadores com experiência entre os Pataxó. No decorrer de duas tardes, pesquisadores indígenas e não indígenas fizeram exposições sobre os seus temas de pesquisa e sobre questões atinentes aos Pataxó, com ampla participação da grande assistência. Naquele momento um grupo de jovens indígenas estava desenvolvendo uma pesquisa sobre a língua Pataxó e a sua recuperação, projeto no qual ainda hoje eles estão muito envolvidos. Então esse seminário realmente foi muito proveitoso, uma experiência rica para qual, na organização, eu contei com a participação de Sandro Campo Neves, à época ingressando no doutorado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da FFCH-UFBA (cuja tese, *A apropriação indígena do turismo: os Pataxó de Coroa Vermelha e a expressão da tradição*, foi defendida em 2012). Foi um simpósio muito interessante, notadamente pela participação dos índios em uma relação muito simétrica, em que todos tinham voz, questionavam posições de antropólogos, em um ambiente de respeito entre as partes. Havia também linguistas, com posições inclusive distintas, pois os linguistas têm, regra geral, uma posição muito conservadora em relação à possibilidade de recuperação de uma língua que dispõe apenas de formas lexicais, e eles têm razão, ou certa razão. Os antropólogos costumam afirmar ser muito difícil a recuperação, os linguistas dizem ser impossível, mas os jovens indígenas não se deixam afetar negativamente e prosseguem em sua tentativa de ampliar, através da colaboração dos mais velhos, as formas lexicais registradas, e das quais os Pataxó fazem intenso uso, muitas vezes como uma espécie de efeito demonstração da sua identidade étnica. Tenho, por outro lado, acompanhado, através da produção bibliográfica, seja aquela que eu oriento – eu tenho orientado muitas monografias, dissertações de mestrado e teses de doutorado sobre os Pataxó em temas diversos, economia, política, parentesco – seja a produção de outrem. Suponho que orientar seja uma forma de voltar a campo, você sem dúvida revisita o campo. Você acompanha os passos – quando você é um orientador que, enfim, tem interesse pelo trabalho do orientando, o que se supõe que todo bom orientador tenha. Então, esse acompanhamento, na verdade, faz-se muito sistematicamente. Desse modo, nunca me afastei dos Pataxó enquanto sujeitos de pesquisa. Isso tem me mobilizado muito. E eu sou ativa, pelo menos tento sê-lo, trabalho muito, leio muito, sou muito curiosa. Tenho tido a possibilidade de, mesmo me deslocando para outros sujeitos e contextos etnográficos, não ter me afastado de um modo muito radical dos temas com os quais iniciei minha vida como pesquisadora.

**(R@U)** E isso mesmo para os Kanamari?

**(MR)** Sim, eu também tenho acompanhado os Kanamari. Às vezes invento um pretexto, já que eles estão muito longe. Um dos últimos pretextos foi um seminário que houve na Unesp – lamentei não ter ido, tive um problema – em homenagem à Manuela Carneiro da Cunha. Fui convidada para participar, sempre tive bons laços com a Manuela, não pude ir, mas fiz muita questão, até pelo meu respeito e afeto por ela, de participar do livro que resultou do seminário.<sup>8</sup> E o fiz mediante um texto que retoma a chegada da Funai entre os Kanamari. Tudo coincidiu, pois os Kanamari vivenciaram

8 CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de. 2012. “Os Kanamari do Alto Jutaf: entre a percepção dos direitos e a expectativa de reconhecimento”. In: C. Lépine, A. Hofbauer & L. M. Scwarcz (orgs.), *Manuela Carneiro da Cunha: O Lugar da Cultura e o Papel da Antropologia*. XII Jornada de Ciências Sociais [UNESP/ Marília]. Rio de Janeiro: Beco do Azogue. pp. 139-158.

a experiência difícil da chegada simultânea, no rio Juruá, da Petrobras, Funai e dois antropólogos (eu e Edwin Reesink, hoje na UFPE). Nós, antropólogos, tentamos, evidentemente, nos adaptar ao máximo ao que estava acontecendo. A Petrobras, poderosa, chegou perfurando, buscando gás, e causou uma série de problemas. Porém, como tudo tem, via de regra, seu lado negativo e positivo, os Kanamari também aprenderam a se defender dos efeitos deletérios decorrentes da presença das duas instituições. Então eu elaborei esse texto, tentando refletir sobre a própria noção de cultura, a sua apropriação pelos Kanamari, algo muito provocada, tal como tem ocorrido em outros contextos etnográficos, pela presença do antropólogo. Então o propósito foi o de retomar, fazer uma reflexão *ex post facto* sobre aquela nova e conturbada etapa do contato dos Kanamari com expressões da sociedade regional e nacional. Senti-me, pois, compelida a ver o que havia sido produzido, e publicado, sobre eles, assim como buscar saber sobre as mudanças que haviam sido operadas nesse intervalo de tempo. Vale notar que meu deslocamento de campo para a Amazônia e para os Kanamari foi muito resultante da orientação de Roberto Cardoso de Oliveira, na UnB, quando eu cursava o doutorado lá. “Você tem que sair”, ele afirmava, querendo dizer que eu deveria ter outra experiência de campo que ultrapassasse o contexto etnográfico do nordeste “Você vai agora para a Amazônia”. Tudo bem, eu também queria ir para a Amazônia, ter outra experiência mais radical, como se diz, ainda que todas as experiências sejam, ou possam ensejar situações radicais. Sentamos eu, ele e o Júlio César Melatti para discutir: “Para onde é que Rosário vai?” O que está menos estudado? “Kanamari!” Por que o Melatti? Porque Melatti havia elaborado – juntamente com Delvair Melatti – uma primeira memória sobre os Kanamari para os “Povos Indígenas no Brasil”, aquela inovadora e arrojada iniciativa do ISA mediante uma rede de colaboradores, “Os Povos Indígenas”,<sup>9</sup> trabalho que o ISA<sup>10</sup> desenvolve. Tomada, conjuntamente, a decisão, não restou outra alternativa senão seguir em frente. Alcançar os Kanamari, no alto curso do Jutai, requer/requereu certos recursos e um conhecimento mínimo da região amazônica, da economia local que envolve regatões, madeireiros e etc. Você chega, como nós chegamos, eu e Edwin<sup>11</sup> após uma sucessão de obstáculos, tentando, a cada dia, reduzir a imensa distância física e minimizar a ansiedade emocional. Jamais esquecerei a forte emoção de chegar à Aldeia Queimado, no Juruá, para onde os Kanamari haviam se deslocado a partir do alto curso do Jutai, para facilitar a primeira visita da Funai. O meu projeto inicial era continuar na antropologia econômica, estudar as relações de produção Kanamari, tal como havia feito entre os Pataxó. Posteriormente alterei o plano de trabalho, muito por força do que encontrei em campo, e enveredei pela mitologia, ritual e xamanismo, o que foi muito interessante, não obstante o desafio representado pela inserção em outra área temática. À época havia somente, que eu me lembre, esse primeiro trabalho exploratório de Júlio César Melatti e Delvair Melatti, que foi seguido pelas dissertações de mestrado de João Lino e Araci Labiak, os quais encontramos, no Alto Jutai, como

9 Rosário se refere à série Aconteceu Especial – Povos Indígenas no Brasil, publicada desde 1980 pelo Centro Ecumênico de Documentação e Informação (Cedi) e depois, a partir de 1990, já como Povos Indígenas no Brasil (PIB), pelo Instituto Socioambiental.

10 Instituto Socioambiental.

11 Edwin Reesink, antropólogo, professor da Universidade Federal de Pernambuco, acompanhou Rosário durante a pesquisa de campo entre os Kanamari.

agentes da Opan.<sup>12</sup> Esse tipo de deslocamento de área de interesse e atuação tem sido relativamente comum, i.e., operadores de campo, agentes indigenistas que se transformam em antropólogos. Nós os encontramos no Alto Jutaí, e, depois disso, eles defenderam suas dissertações de mestrado na Universidade Federal de Santa Catarina,<sup>13</sup> após o que a minha tese<sup>14</sup> e a de Edwin Ressink foram defendidas.<sup>15</sup> Mais recentemente, no decorrer da elaboração do artigo em homenagem à Manuela Carneiro da Cunha, tomei conhecimento de uma nova dissertação de mestrado sobre o tema da educação intercultural. Uma identidade pan indígena – abrangendo os Kanamari, os Kulina e outros povos – e resultante de um intenso processo de reflexão conjunta teria sido construída e produzido uma nova dinâmica de relação com a sociedade regional e suas instituições.<sup>16</sup> E eu suponho que esse processo possa estar relacionado com o que nós já prevíamos em 1997, quando de nossa última ida a campo – a possibilidade de emergência de um processo de autonomia política Kanamari – à luz de certas ideias então formuladas pelo jovem enteado do xamã e tuxaua de um dos grupos locais. Esse jovem destacava-se pela sua aguda percepção crítica e já encetava o plano de suceder ao seu padrao como tuxaua e xamã da aldeia Nauá, o que se concretizou, anos depois. Esse projeto de uma identidade pan indígena pode ter sido inspirada por ele, ou, pelo menos, contado com a sua participação e estímulo. Ele me dizia, lá no Alto Jutaí: “Rosa, a gente não pode melhorar de vida se a gente não tiver condições de deter a exploração”. Porque ele, como os demais Kanamari, consideravam que todos os regatões eram ladrões, *kohan*, na língua Karamari. Os brancos, de maneira geral, eram percebidos como *kohan*, gaviões, maldosos. E a grande evidência que eles tinham eram as dívidas registradas pelos regatões, o sistema de dívidas amazônico (tradicionalmente conhecido como “o barracão”), quer dizer, o regatão chega, você compra, paga com produtos in natura, dependendo da estação com seringa/borracha de prancha (de julho a outubro/novembro, estação seca) e madeira (na estação das águas, de novembro a maio). Eles não extraíam borracha e madeira por opção mas compelidos pelas circunstâncias. Ao atingirmos, após muitas vicissitudes, o Alto Jutaí, e nos instalarmos, apresentamos os nossos respectivos projetos, a razão pela qual estávamos ali, e eles, delicada mas firmemente, disseram: “tudo bem, nós contamos isso e aquilo, como são as coisas aqui, mas vocês também contam para nós. Queremos saber como é a sua cidade, sua vida, sua casa, quem são vocês. Vocês também têm que contar para nós, e também têm que ajudar com nossas contas”. Naquele momento eles tinham muita preocupação com as operações matemáticas fundamentais e também com a língua portuguesa, uma e outra fundamentais para o estabelecimento de relações menos assimétricas com os não indígenas locais. Djanon liderou uma espécie de movimento para controlar a relação

12 Operação Amazônia Nativa, originalmente Operação Anchieta, ONG indigenista com sede em Cuiabá e ampla atividade da Amazônia ocidental.

13 NEVES, João Lino de Oliveira. 1996. 137 anos de sempre: um capítulo da história Kanamari do contato. Dissertação de mestrado, UFSC; LABIAK, Araci. 1997. Frutos do céu e frutos da terra: aspectos da cosmologia Kanamari no Warapekom. Dissertação de mestrado, UFSC.

14 Ver nota 2.

15 REESINK, Edwin. 1993. Imago Mundi Kanamari. Tese de doutorado. UFRJ-Museu Nacional.

16 Trata-se da dissertação de mestrado de Solange Pereira da Silva. SILVA, Solange P. 2007. Indigenismo Alternativo: no compasso da educação intercultural entre os Kanamari do Médio Juruá-AM. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Mato Grosso.

com os regatões, mediante as duas ferramentas então disponíveis, ou seja, dominar o português instrumental e pesar, com a nossa balança de precisão, a borracha previamente a chegada dos regatões. Assim, quando eles chegavam no porto para fazer as transações, os compradores indígenas sabiam qual era o peso, e constataram, na prática, que isso lhes dava um certo poder para reduzir o extremo poder da contraparte. E não hesitaram em aproveitar, ao máximo, as duas ferramentas. Ao retornarem das roças, compartilhavam conosco o alimento ou eu me deslocava para a fila, onde já estavam as mulheres cujos maridos não haviam pescado ou caçado naquele dia, ou tido insucesso nas atividades, e recebia o que a mulher do pescador ou caçador julgasse que me era devido e, enquanto eu processava o nosso alimento diário (em geral macaxeira cozida com peixe ou caça), os homens – as mulheres não circulam entre as casas com a mesma desenvoltura que os homens –, portando os seus cadernos, pediam-nos para passar-lhes exercícios com as operações fundamentais (notadamente adição e subtração). Eles tinham um afã insaciável – mal finalizavam um exercício, já solicitavam outro, e assim por cerca de duas horas, na dependência do horário da refeição – e uma capacidade e disposição para aprendizagem notáveis. O português instrumental, por sua vez, era ensinado/aprendido na “escola”, isto é, na casa em que homens e mulheres se revezavam na parte da manhã. O primeiro turno era o dos homens, que se deslocavam cedo para as roças, principalmente nos períodos de preparação para o plantio e plantio propriamente dito; e o segundo o das mulheres, após se alimentarem e às crianças. Aos agentes da Opan cabem os maiores méritos por ambos os processos de aprendizagem, já que nossa atuação ocorria durante suas ausências. Eu havia tido apenas uma pequena experiência de alfabetização anterior, mas quando não sabemos, inventamos. E foi foneticamente que colaboramos para a alfabetização dos Kanamari. Para nós essa experiência foi sumamente positiva, graças à relação solidária estabelecida que permitiu que os índios identificassem nos antropólogos pessoas que se preocupavam com o Outro, que podiam colaborar com eles, preencher algumas das suas expectativas e necessidades. Eles tinham um fascínio pela escrita, a exemplo dos outros povos indígenas, e nós colaboramos para a sua transmissão, porque, afinal, sabíamos que ela seria usada não como símbolo de poder de uns sobre os outros mas como mecanismo de reciprocidade e autonomia entre eles e de redução da assimetria social e política, no âmbito das relações com os não indígenas. Quem sabe se essa experiência pioneira não terá tido efetiva repercussão nos projetos de educação intercultural e de uma identidade pan indígena Kanamari/Kulina e outros povos?

**(R@U)** Há algum tempo, a senhora e o Ugo Maia Andrade<sup>17</sup> coordenaram um grupo de trabalho que visava estabelecer um diálogo entre os estudos realizados na Amazônia e no Nordeste brasileiro. O que motivou essa iniciativa e que contribuições o debate tem gerado para ambos os campos?

**(MR)** O Ugo tem uma experiência no rio São Francisco, ele é também do Pineb, foi bolsista nosso lá, orientado por Pedro Agostinho, e depois ele foi para o Uaçá, no Amapá. Então, ele tem essa dupla inserção em contextos etnográficos amazônico e nordestino, do mesmo modo que eu. E temos uma boa relação de amizade e de trabalho conjunto. E

17 Professor da Universidade Federal de Sergipe.

têm nos incomodado essa divisão no mundo acadêmico. Porque eu, quando volto dos Kanamari, começo – a antropologia é, por natureza, como diziam todos os clássicos, comparativa – a me reportar aos Pataxó, aos Kiriri, com interesse. De fato, houve uma reconversão do meu olhar, e eu me perguntava quantas coisas, a rigor, teria deixado de ver, e registrar entre os Pataxó, porque sou, sem dúvida nenhuma, produto, pela minha própria idade, de uma antropologia que tentava escapar das armadilhas da cultura, das determinações da cultura, das abordagens culturalistas. A minha dissertação de mestrado foi muito inspirada pelo conceito de fricção interétnica do Roberto Cardoso de Oliveira, que foi interessante sem dúvida nenhuma. Mesmo eu trabalhando com economia, o conceito foi muito útil, porque Cardoso de Oliveira trabalhava com o chamado potencial de integração. Acho que a abordagem de Roberto Cardoso tem algumas limitações, mas também tem pontos muito positivos que nos permitem pensar, talvez com maior facilidade, certos contextos com contato mais longo. Mas o que me dei conta é que, quando vamos a campo já com uma abordagem muito predefinida, o rendimento empírico-analítico pode ser muito menor. Entre os Kanamari foi muito diferente. Eu fui estudar relações de produção, tentando continuar na mesma chave da antropologia econômica, mas me dei conta de que se tratava de um objeto que não teria o mesmo rendimento que teve entre os Pataxó. E isso ocorreu depois de um relativamente longo trabalho de campo. Eu tive coragem, quando jovens somos muito corajosos, de perceber o que interessava aos Kanamari, qual era o tema sobre o qual incidia o seu interesse e atenção, e segui, meio intuitivamente também, esse interesse. E era o quê? Mitologia, ritual e xamanismo. Mas eu sempre considerei não ser possível pesquisar essas dimensões sem o apelo à história, porque, afinal de contas, os Kanamari já tinham contato com o contexto externo. E eu cada vez mais suponho que se pode ter cem anos de contato, contato recente não faz muita diferença: o contato é uma experiência em geral lancinante, às vezes mais brutal, menos brutal, mas é por si só uma experiência violenta, física e simbolicamente. Então, a partir dos Kanamari, eu procedi, como disse, a uma reconversão do meu olhar em relação aos Pataxó. O que é que eu deixei de ver, pressupondo que não havia mais? Retomei, então, os meus cadernos de campo e me surpreendi com os registros: encontrei um grande número de notas sobre temas que ultrapassavam os estritos limites do seu modo de produção econômica, das suas relações de produção, e que deixavam à mostra um sistema complexo e relacional como tendem a ser os sistemas ameríndios. E, gradativamente, eu me surpreendia com certas constatações: os Pataxó, similarmente aos Kanamari, deslizavam, muito frequentemente, do mito para a história, e vice-versa. E comecei a pensar sobre a persistência de um substrato indígena independentemente do contato, da longevidade do contato que, no caso Pataxó, há que considerar a barreira física e sociocultural representada pelo Parque Nacional de Monte Pascoal que pode ter mitigado os efeitos da presença não indígena. Então, essa experiência e a experiência também de Ugo alertaram-nos para o fechamento de uma antropologia amazônica que se pretende clássica em face de uma antropologia de “índios misturados”, provavelmente encarada como menos relevante. Trata-se, a meu ver, de uma dicotomia etnocêntrica, procedente de um lugar institucional hegemônico, que requer superação. Vale lembrar, a esse propósito, que o chamado processo de etnogênese não é exclusivo do contexto etnográfico do Nordeste, mas se apresenta, sob variadas formas, na Amazônia. E o objetivo da proposta desse GT foi justamente ensaiar uma reflexão crítica sobre essa falsa segmentação. E a resposta

foi animadora, graças à adesão de um bom conjunto de colegas, que cresceu à medida que o GT persistiu ao longo de três ou quatro edições, eu não me lembro mais... jovens principalmente. E jovens trabalhando na Amazônia, com os Yanomami, entre os Kanamari... mais jovens pesquisadores do lado amazônico do que do Nordeste, da chamada antropologia contatualista, que eu considero não existir. O que há é uma etnologia, ou antropologia como preferem alguns, produzida no Brasil, que Roberto Cardoso de Oliveira, no artigo “O que é isso que chamamos de Antropologia Brasileira?”<sup>18</sup> afirma sempre ter primado por se definir em função do seu objeto (índios, negros, sociedade nacional), de forma que o modo de conhecimento ficou historicamente subordinado à natureza dos objetos reais. Em razão dessa preponderância do objeto real sobre os objetos teoricamente construídos, surgiram duas tradições, a saber, a etnologia indígena e a antropologia da sociedade nacional. Do mesmo modo, em outro artigo – “Por uma sociologia do campesinato indígena no Brasil” – Cardoso de Oliveira afirma que os estudos desenvolvidos de acordo com a abordagem da fricção interétnica oferecem evidências que permitem classificar aos grupos indígenas como comunidades campestres, já que compartilham um conjunto de características que tornam secundárias as diferenças culturais que ainda persistem. Interessado em um contexto comparativo que fosse representativo para a América Latina, ele contrasta as comunidades indígenas na Mesoamérica com aquelas no Brasil, especialmente aquelas classificáveis como campestres, para concluir que as últimas participam do status “de nações ocupadas” e seus indivíduos o de cidadãos de “segunda classe”. Refere, ademais, a existência de um preconceito etnológico sob a forma de uma concepção firmada sobre as culturas “puras”, não tocadas pelo contato interétnico. Tal preconceito seria, porém, anulado em face do acúmulo de evidências que mostram as sociedades indígenas como “sociedades parciais” (na acepção de Kroeber e Redfield) ou partes da sociedade nacional.

A motivação desse GT foi, pois, estabelecer um espaço de intersecção no âmbito da etnologia, entre pesquisadores que trabalham em contextos etnográficos distintos e com o propósito de produzir uma reflexão poderosa sobre seus objetos de pesquisa, buscando, inclusive, identificar as convergências etnográficas, ou seja, exercitar a comparação. Foi muito animador para nós a criação do GT, dado que houve um diálogo muito produtivo, uma significativa adesão à ideia. Quando há adesão é porque há mais pessoas sensibilizadas com o seu propósito, com a sua motivação, com a sua mobilização. Então, foi uma experiência muito interessante.

**(R@U)** Em 2007, a senhora publicou um texto intitulado “Os índios pedem passagem<sup>19</sup>”, que traz um panorama da política nacional de educação escolar indígena até aquele momento. Passados seis anos, gostaríamos de saber como a senhora avalia as transformações ocorridas nesse período, tanto do ponto de vista do acesso dessas populações à educação, como dos efeitos desencadeados por esse movimento dentro das comunidades indígenas. Se possível, gostaríamos que a senhora comentasse também um pouco sobre a questão das cotas.

18 OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. 1988. “O que é isso que chamamos antropologia brasileira?”. In: \_\_\_\_\_. Sobre o pensamento antropológico. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/Brasília: CNPq. pp. 109-128.

19 CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de. 2007. “Os Índios Pedem Passagem...”. *Ciência e Cultura*, 59:28-31.

**(MR)** Primeiramente, afirmo a minha posição a favor de cotas. Eu sou a favor de tudo que diminua a extraordinária desigualdade entre as pessoas. No caso dos índios, eles estão reivindicando, do sistema educacional brasileiro, os seus direitos. Estou institucionalmente vinculada a uma universidade que, até muito recentemente – e veja que estamos falando de Salvador/Bahia, considerada a cidade mais negra fora da África – era maciçamente branca, o número de negros era pequeníssimo. Isso significa o quê? Que há um fosso, que há uma hierarquia sociorracial que não equaliza os atores sociais e que impede que os socialmente não brancos tenham acesso, por uma série de razões, à educação e outros direitos básicos. Impede que eles tenham escolarização formal, para disputar, inclusive, em certa condição de competitividade, oportunidades de emprego e outras. Ou, quando têm acesso à escolarização, trata-se de uma escolarização deficiente, que os condena a uma situação de permanente desvantagem. Lá na Bahia também nós tivemos um grande debate e muitos colegas eram desfavoráveis às cotas, como em toda parte. Foi um tema que realmente dividiu muito os antropólogos. Em certos casos, houve o desencadeamento de uma verdadeira cruzada contra as cotas. Mas ao mesmo tempo foi interessante no sentido de que a diversidade de opiniões não deixa de ser algo positivo. Não obstante, como já explicitiei, anteriormente, preocupo-me com as repercussões da escolarização, da escrita. Retomando a minha experiência entre os Pataxó, eles me indagavam, na década de 1970, muito surpresos: “como é que uma pessoa tão jovem e conhecedora – eles usavam a expressão conhecedora, traduzível por “quem conhece algo, entendida” – vem fazer aqui? O que é que nós temos para dar a você que seja interessante?” Então eu tentava mostrar-lhes o que é que os antropólogos fazem e que eles tinham muita coisa para ensinar. Ao deslocar-me em suas companhias para as roças, observando-os, anotando e dirigindo-lhes perguntas frequentes, eles iam percebendo que, de fato, na condição de campo eles estavam me ensinando e eu, tentando aprender. Eles condescenderam com a antropóloga, porque, provavelmente, já sabiam o que ensinar, mas como bons anfitriões nunca se mostraram arrogantes, pretensiosos e tal. Em troca, pediram-me muito pouco: a elaboração de credenciais quando saíam da área indígena e o chefe do Posto Indígena estava ausente; um ou outro medicamento; reuniões na casa em que eu estava hospedada, para conversar, à noite, sobre problemas vivenciados durante o dia, estimuladas pelo café; e escolarização por parte de quatro pessoas. A literatura tem chamado a atenção para o fascínio exercido pela escrita entre esses povos. Lembremos os Kaxinauá, suas pinturas corporais e outras formas expressivas, que são formas gráficas. Os Tupinambá, no período colonial, grafitando o próprio corpo para registrar o número de prisioneiros era também a tentativa de memorização da sua relação com o igual transformado em Outro e, nesse sentido, expressão de abertura para o exterior, nos termos elaborados por Eduardo Viveiros de Castro, e de atração pela representação por meio de signos gráficos. Suponho que é preciso certa cautela por parte do próprio antropólogo, embora saibamos que não é o antropólogo que está na linha de frente da escolarização. Os agentes da escolarização precisam conhecer os sistemas ameríndios para evitar imposições danosas, para não introduzir nesses sistemas o processo de escolarização tal como adotado nas sociedades regionais. Essa questão ficou muito evidenciada na tese da colega Angela Nunes, hoje radicada na Alemanha, cuja orientação etnológica esteve a cargo de Aracy Lopes da Silva e minha (tese defendida em Lisboa/Portugal, sob a orientação de Raul Iturra), cuja leitura eu recomendo, enfaticamente. Trata-se de uma

tese sobre a educação entre os Xavante, e ela chama atenção para as contradições que a educação escolar estava suscitando entre os Xavante, uma competição da escola “ocidental” com a cultura indígena. E como ocorre essa competição? Professores com reduzida percepção crítica, inclusive professores indígenas que, fascinados pela escrita perdem essa dimensão do equilíbrio em relação à cultura indígena. Então, os meninos Xavante tinham uma bateria de deveres de escola, que “roubam” o seu tempo para as brincadeiras. As crianças não dispunham mais de tempo para deitar na esteirinha com o avô (os meninos) nem com a avó (as meninas) para que eles contassem os mitos ou os preparassem para os ritos de reclusão pubertária. E os mais velhos começavam a reclamar, tanto da ausência afetiva dos netinhos, quando da falta de espaço para a educação formal, tradicional, necessária para tornar-se Xavante. Ao mesmo tempo, as mulheres professoras indígenas se queixavam, e isso é outra coisa que está presente na tese da Ângela,<sup>20</sup> porque elas passavam a conviver com o que as mulheres ocidentais sempre enfrentaram, que é a dupla, tripla jornada de trabalho. Eram professoras e, simultaneamente, tinham uma dupla jornada em casa, porque os homens, salvo raras exceções, recusavam-se a desempenhar atividades que não fossem próprias ao seu gênero. Ou seja, essas contradições estavam surgindo, eram muito graves e requeriam uma maior atenção. Isso tem que ser muito calibrado. Mas há situações ainda mais graves: através da rede Anaind, tenho lido muitas queixas, entre os Xavante, mas também entre os Kayapó, de que a escola está competindo com a cultura indígena, que os mais jovens não querem mais saber da própria cultura, que estão começando a compará-la negativamente, não querem mais participar dos rituais e etc. O próprio Raoni, o combativo líder Kayapó, fez, tempos atrás, uma preleção em relação a essa questão. É o que está acontecendo, em outros termos, também no Candomblé. A antropologia, ao fixar, através da escrita, os mitos e rituais cria uma espécie de cânone em torno de uma verdade pretensamente estabelecida. Tenho ouvido referência a muitos candomblés em São Paulo, talvez menos na Bahia, mas a Bahia também não está infensa a isso, que se deixam orientar pelos livros dos etnólogos. É interessante, e sumamente relevante, em termos de registro, por exemplo, o trabalho que o Reginaldo Prandi<sup>21</sup> faz com os mitos africanos, inquestionavelmente é muito importante, mas não deixa de suscitar questões da ordem a que estou referindo. Um pouco como fez, entre os Saramaka, Richard Price, em “First-Time”,<sup>22</sup> atendendo solicitação dos próprios Saramaka, que estavam preocupados em preservar a sua memória histórico-cultural, porque os mais jovens já estavam negligenciando-a. Mas são situações que, no limite, encerram muitas contradições. A riqueza do mito não está só, ou não está principalmente, no texto, no relato, mas está no modo como se relata. Lévi-Strauss chama a atenção para as variantes de um mito, afirmando que todas as variantes têm o mesmo valor, que o mito de referência não é o mais importante. O que são, afinal, as distintas versões, as variantes? São os acréscimos – ou, se preferirmos, as idiosincrasias dos narradores, dos agentes individuais. Foi o que observei entre os Kanamari. E a mesma coisa entre os Pataxó, após a realização de caçadas. Entre eles, assim como entre os Kanamari, os caçadores, ao retornarem das caçadas narravam, longamente, os fatos ocorridos durante a caça,

20 NUNES, Ângela. 2003. “Brincando de ser criança”: contribuições da etnologia indígena brasileira à antropologia da infância. Tese de doutorado, UFSC.

21 Professor do Departamento de Sociologia da Universidade de São Paulo.

22 PRICE, Richard. 2002. First time: the historical vision of an African American people. Chicago: University of Chicago Press.

desde a aproximação da presa até o seu abate final, e cada narrador punha-se no centro da narração. É isso que faz da tradição oral algo vívido, algo permanentemente em atualização. Então, eu me preocupo com essas questões, sempre digo, por outro lado, aos estudantes que não se pode reduzir a antropologia à produção de entrevistas, é principalmente observação e registros. Sem boa observação não se tem bons dados produzidos. Entrevista é uma técnica auxiliar, complementar, a serviço da observação e do registro etnográfico. Igualmente, eu recomendo aos estudantes em processo de iniciação que registrem as circunstâncias sob as quais transcorrem as entrevistas, as condições de produção das entrevistas e quaisquer outras técnicas utilizadas. Assim como recomendo que sejam eles (elas) mesmo(a)s que se encarreguem de transcrever os seus registros sonoros, que nunca transfiram essa responsabilidade para pessoas que não conheçam o campo onde eles foram produzidos. Só o pesquisador que “esteve lá” pode evocar, no ato de transcrição, o significado de um determinado silêncio abrupto. Você pode, por outro lado, já no gabinete, ouvindo o áudio, ser transportado para o campo e perceber coisas que, no momento da entrevista, passaram despercebidas. No relato de um mito, o narrador produz, em geral, muitos gestos que, à medida do possível, devem compor o relato, sob pena de o relato tornar-se descarnado, fixado, automaticamente, pela escrita. Eu temo, como se pode perceber, os efeitos negativos da escrita, e com esses efeitos preocupo-me. Suponho especialmente relevante ressaltar a importância da tradição oral, que ela tem tanta legitimidade, inclusive deve tê-lo na academia, como tem a tradição escrita. Há um grande risco de que a escolarização crescente entre os povos indígenas possa afastá-los da oralidade, ou levá-los a supor que possam dela prescindir. Já houve muita perda de sociodiversidade, e, claro, de biodiversidade, nesses sistemas ameríndios, e é necessário acautelar-se em relação a novas perdas. Daí a necessidade de uma contínua reflexão crítica sobre essa, e outras questões. Há algum tempo eu li um texto muito interessante de um colega da USP, Lynn Mario.<sup>23</sup> Ao tratar a escola como o local de difusão e produção do conhecimento escrito, seja na língua indígena, seja na língua nacional, o português, Lynn Mario Trindade Menezes de Souza começa por lembrar que uma grande proporção (senão a maioria) dos textos produzidos no processo de alfabetização o é por adultos indígenas durante a realização de cursos de Educação de Professores Indígenas, com o objetivo de produzir materiais escritos, anteriormente não disponíveis, para disseminar o conhecimento indígena a ser usado nas escolas. Como os cursos, os materiais didáticos tendem a ser produzidos sob a tutela de especialistas brasileiros não indígenas, em sua maioria linguistas e antropólogos. Além de redigida em português, grande parte desses materiais é de natureza multimodal; ou seja, contêm um elevado grau de textos visuais (principalmente desenhos coloridos) que complementam os textos alfabéticos escritos. Esses textos com um componente visual tendem a ser vistos pelos tutores não indígenas como pictogramas ou como um estágio primitivo de alfabetização. Vistos como meros dispositivos mnemônicos, tais pictogramas supostamente requerem ser complementados pela explicação oral, já que seriam dependentes de conhecimento prévio e, portanto, incompletos. Em contraste, os textos alfabéticos seriam autocontidos, livres de seus contextos e independentes. As comunidades indígenas que aprendem a escrita alfabé-

23 Lynn Mario Trindade Menezes de Souza, docente do Departamento de Letras Modernas da Universidade de São Paulo. SOUZA, Lynn M. T. M. 2004. “Remapping Writing: indigenous writing and cultural conflict in Brazil”. *English Studies in Canada*, 30(3):4-16.

tica continuam a produzir, em vários graus, a escrita multimodal em papel, o que, tal como a escrita alfabética em português (e não em línguas indígenas) que a acompanha, contradiz todas as expectativas, sem contar que a propensão para o desenho pode ser interpretada como um sinal da infantilidade inerente aos indígenas. Entretanto, da perspectiva indígena os mesmos textos multimodais adquirem significado diferente. Por exemplo, tanto em Kashinawa como em Kali'na – sempre de acordo com o Lynn Mario – duas línguas amazônicas, a mesma palavra é usada para se referir tanto ao “desenho” como à “escrita”, o que quer dizer que da perspectiva dos escritores indígenas dessas comunidades escreve-se quando se desenha e vice-versa. Além disso, em Kali'na, um neologismo teve de ser criado para significar “leitura”, dado que “ler” um texto alfabético (isto é, recuperar o som e o conhecimento desse texto) é visto como radicalmente diferente de ler um texto visual, do qual se recupera o conhecimento, mas não o som. O que está em jogo, pois, é o conceito de escrita na cultura indígena: ao invés de uma mera técnica ou instrumento para registrar o conhecimento, tal como a escrita é percebida pelos tutores não-indígenas, para as comunidades indígenas a própria escrita é uma parte inseparável do que constitui conhecimento. Lynn Mário lembra, ainda, que várias culturas amazônicas, como a Kashinawa, são “culturas de visão”. A visão estabelece um contato com o espírito anaconda, portador mítico do conhecimento. Desta perspectiva indígena, então, o conhecimento é adquirido da visão. Se, tal como aprendem os índios de seus tutores não indígenas, a função da escrita é o registro do conhecimento, da perspectiva indígena, então, a escrita terá de registrar a visão. A interlocução que Bruce Albert tem estabelecido, há já bons anos, com Davi Kopenawa, tem sido, igualmente, muito inspiradora para a antropologia, e o livro, publicado, em francês e português, constitui um relevante atestado da parceria simétrica passível de ser estabelecida entre dois intelectuais,<sup>24</sup> da relação exitosa de complementaridade entre a tradição oral e a escrita. Davi Kopenawa, como sabemos, transita bem entre as duas línguas e culturas, i.e., a indígena e a nacional, e é, ademais, muito cioso da sua autoridade como líder Yanamomi, a sua ativa personalidade é um fator por si só impactante. Não podemos esquecer, e Kopenawa é um bom exemplo, do protagonismo indígena que, hoje, se revela em variados planos. Há um filme interessantíssimo, não sei se vocês viram, “O Mestre e o Divino”.<sup>25</sup> O mestre é um alemão “que se tornou índio” após muitos anos de convivência e registrou, audiovisualmente, rituais Xavante, alguns dos quais não são mais realizados. Tem lugar, então, tensão entre o mestre e Divino, quando o segundo,<sup>26</sup> um jovem Xavante, começa a também querer usar a câmera. Divino descobre, através do “Vídeo nas Aldeias” – um trabalho extraordinário, em termos de qualidade técnica e de compartilhamento generoso da tecnologia e do seu uso – a importância do registro e tem despertado o seu interesse em aprender também a filmar, em dominar a tecnologia. Ele lembra que desde que viu o mestre, o Adalbert Heide, foi através de uma câmera. Heide, por sua vez, nunca socializou muito as suas habilidades tecnológicas e os resultados dessas habilidades, isto é, as imagens dos Xavante por ele produzidas e que foram, em larga medida, exportadas para a

24 KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. 2015. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras (tradução de Beatriz Perrone-Moisés). Publicado originalmente em francês como *La chute du ciel: paroles d'un chaman yanomami*. Paris: Plon, 2010.

25 O mestre e o Divino. Brasil, 2013, 84', direção de Tiago Campos Tôrres, produção de Vincent Carelli/Vídeo nas Aldeias.

26 Divino Tserewahu, jovem cineasta Xavante.

Alemanha. O filme trata também da recuperação dessas imagens, uma forma de fazer retornar as imagens aos seus legítimos donos.

**(R@U)** No texto “Índios do sul e extremo sul baianos, reprodução demográfica e relações interétnicas”<sup>27</sup> a senhora mostra como a situação indígena no Nordeste entre os séculos XVIII e XIX não pode ser dissociada do cenário fundiário e das políticas estatais. Do seu ponto de vista, como isso pode ser avaliado dentro do cenário atual, não apenas para os índios no Nordeste, mas no Brasil como um todo?

**(MR)** Eu acho que hoje está havendo uma grande mobilização indígena, não? Desde há alguns dias está acontecendo. Eu vi, inclusive, um manifesto da Sônia Guajajara muito interessante. Eu acho que essas mobilizações são o atestado extremamente eloquente de que essa questão está na ordem do dia. O que é que se discute, fundamentalmente? Que há uma desconstrução, no sentido de violar os direitos indígenas. Entre os quais, principalmente, a questão da terra. Ou seja, não existe a possibilidade da reprodução biológica e social da sociedade indígena sem uma base física, sem a terra. Hoje também acontece a mesma coisa com os quilombolas e outros grupos, para os quais a terra é absolutamente fundamental. E está havendo uma tentativa, não sorrateira, mas pública, aliada aos empresários do agronegócio junto com os setores conservadores do congresso, o Blairo Maggi, a Kátia Abreu, enfim, são inúmeros, de solapar os direitos indígenas. E mais os evangélicos que, muito provavelmente, também são do agronegócio: ou seja, há uma trama poderosa no sentido de, primeiro, deslegitimar as reivindicações dos índios, principalmente à terra, atacando também os etnólogos no sentido de passar a imagem de que eles agem sem escrúpulos, elaborando laudos, como eles dizem, fraudulentos. “Inventando identidades”, como eles afirmaram, recentemente, em relação aos Índios Tupinambá no sul da Bahia. Isso é muito sério, é preciso que haja uma mobilização para deter essa escalada de violência simbólica, e também física. E, além disso, há um ponto muito interessante. Vamos pensar rapidamente a questão dos índios Guarani, que talvez seja o caso mais emblemático porque, no momento, o de maior vulnerabilidade. Os Guarani, se eu não estou enganada, são a segunda maior população indígena no Brasil. Os Guarani que estão ali no sul, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, e os Kaiowá. Eles são a segunda maior população e estão em uma situação limite, no sentido de se reproduzindo no limite mínimo fisiológico. Sem contar que são assediados por bandoleiros a mando de fazendeiro poderosos. Sem contar os suicídios, vários e vários suicídios. Sabe-se que os suicídios entre eles podem ter motivações de caráter cosmológico, mas o grande volume de mortes voluntárias têm motivação predominantemente social. A região do Mato Grosso do Sul detém as maiores taxas de suicídio, que seriam lideradas pelos Guarani (Kaiowá e Nhandeva), forçados, desde o final da década de 1920, a conviver com os Terena deslocados, pelo SPI, para a reserva de Dourados, e a se transformar em mão de obra agrícola para a região. A introdução da agricultura mecanizada e as graves repercussões de ordem ecológica decorrentes produziram uma gravíssima compressão territorial que alterou, drasticamente, a organização social, compelindo famílias rivais à convivência. As maiores consequências têm incidido sobre os

27 CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de. 2005 “Índios do Sul e Extremo-Sul Baianos: reprodução demográfica e relações interétnicas”. Cadernos do CRH (UFBA), 18:35-55.

jovens, especialmente suscetíveis às relações afetivas domésticas, apontadas, pelos etnólogos, a exemplo de Fábio Mura, como a causa recorrente dos suicídios. Eles sentem-se incompreendidos, não aceitos por seus pais, excluídos do âmbito familiar, e os pais, reciprocamente, tampouco compreendem os filhos e muito menos seus comportamentos. As reclamações são, na maioria dos casos, motivadas por questões econômicas. Esses jovens comporiam uma geração que sofre do que se denomina transtorno de estresse pós-traumático. Ou seja, trata-se de uma organização social muito complexa que é preciso levar em conta. Por outro lado, as várias PECs que estão tramitando no congresso, e entre as quais a mais venal é a PEC 215,<sup>28</sup> acarretarão consequências absolutamente deletérias. É a subordinação dos interesses e direitos indígenas ao agronegócio. E a estrutura fundiária brasileira, que continua sendo uma das mais perversas do mundo? O Censo Agropecuário 2006 do IBGE alerta para o fato da concentração desigual de terras não ter sofrido alteração desde 1985 (início da democratização nacional) e revela que a estrutura agrária brasileira é uma das mais desiguais do mundo. Enquanto estabelecimentos rurais de menos de 10 hectares ocupam 2,7% da soma de propriedades rurais, as grandes fazendas com mais de 1 mil hectares concentram 43% da área total.

É imperativo que estejamos atentos a essas questões, pois não colaboraremos para a resolução dos problemas dos índios apenas pesquisando-os, estudando suas cosmologias, seus sistemas xamanísticos, mas também assegurando suas terras, assegurando-lhes a diversidade cultural, através de escolas que contemplem suas singularidades e de uma série de outras alternativas. Precisamos ser mais críticos em relação às políticas públicas, porque da Era Lula para cá a gente começa a considerar que essas políticas públicas resolveram tudo e elas não resolveram muito, foram/são apenas um ponto de partida. E é preciso cobrar políticas públicas mais eficazes, que revertam a profunda desigualdade social.

**(R@U)** Isso mostra a atualidade do texto e do que estava acontecendo há dois séculos atrás e continua acontecendo assim.

**(MR)** Continua, continua. É incrível como as situações persistem, vocês têm toda razão. Através desse texto (Índios do sul e extremo sul baianos, reprodução demográfica e relações interétnicas) eu tento demonstrar que os índios no sul da Bahia, no período regencial – particularmente entre 1831-1832, quando teve lugar o processo de consolidação da emancipação do estado, iniciado em 1822, e de formação de uma sociedade política -- buscaram se impor e reagir à opressão através da cidadania. “Nós somos naturais, vocês são adotivos” afirmavam, com altivez, requerendo direitos correspondentes à sua condição de cidadãos nativos, em clara oposição aos cidadãos adotivos, que detinham as posições de mando.

**(R@U)** E nesse mesmo texto a senhora mostra a participação indígena em cargos políticos como um movimento de resistência que lança mão do próprio Estado para se realizar.

28 Proposta de Emenda Constitucional que tem a intenção de delegar exclusivamente ao poder legislativo (ao Congresso Nacional) a atribuição de demarcar territórios indígenas e quilombolas, bem como a de ratificar territórios já existentes. Hoje estas atribuições pertencem ao poder executivo (Funai e Ministério da Justiça).

A senhora avalia que algo semelhante se passa atualmente com a ocupação de cargos por indígenas nas mais diversas esferas do Estado.

**(MR)** É um tema delicado que precisa de reflexão. Há muito não penso nisso. Mas suponho que mais do que antes há contradições, mas sem contradições não há vida. E, para pleitear melhores alternativas, esses riscos são inevitáveis, então se formos pensar em Mário Juruna, que teve uma expressão importante; a criação da UNI, União das Nações Indígenas, eu acompanhei um pouco; Marcos Terena, aqueles jovens Carajá, Paulo Bororo, Marçal de Souza, eu conheci Marçal de Souza em Brasília, um líder guarani-nhandeva muito sábio. Quer dizer, era interessante porque a visão que eles tinham naquele momento não era de cargos eletivos, era muito mais a de reduzirem a assimetria com o Estado brasileiro. E a coisa foi tão interessante que houve uma reunião, no Senado da República, com a presença de indígenas expressando-se em suas línguas como forma de mostrar que, se havia um parlamento, era preciso que o parlamento fosse ocupado também pelos indígenas. A seguir, há uma nova inflexão. Darcy Ribeiro, já no PDT, foi quem muito incentivou que os índios disputassem cargos eletivos. Incentivou Mário Juruna a se candidatar a deputado federal pelo Rio de Janeiro. E o Mário teve uma experiência muito rica, mas também uma trajetória marcada por vicissitudes. O final da vida de Mário foi muito melancólica, morando em uma cidade satélite com uma família não indígena, ao passo que a primeira família permanecia na aldeia, ou seja, houve uma separação, uma fratura muito grande, entre Mário e sua vida como índio Xavante. Ele foi um homem brilhante, com grande perspicácia, mas não conhecia suficientemente as ciladas da sociedade nacional, o âmbito político-partidário notadamente e, quando ele deixou de ser deputado, não tendo sido reeleito, deve ter percebido que o seu aparente poder advinha de um cargo político efêmero. Eu acho que a via da busca de autonomia mediante a ocupação de cargos, inclusive políticos, não é uma senda para se abandonar, mas é uma senda que requer reflexão ponderada. Eu suponho que, hoje, os novos líderes estão tendo mais cuidado, pois as experiências prévias de Mário e de outros lhes pode ser úteis. É um acervo de experiências importantes para que eles percebam os pontos negativos e positivos e não caiam nas mesmas ciladas. Gerssem Baniwa, por exemplo, tem feito uma importante reflexão sobre a sua cultura e, simultaneamente, sobre a cidadania brasileira, mas sempre dizendo: “somos Baniwa, é importante lembrar isso”. Ou seja, acho que hoje há agentes indígenas com uma poderosa reflexão, que pode servir de parâmetro para os demais. E eles podem, sem dúvida nenhuma, ter um papel muito mais decisivo nas novas condutas que serão adotadas. A melhor saída é via cargo eletivo? É uma alternativa que tem que ser considerada, procedendo-se a um exame comparativo, porque são muitos cargos, desde deputado federal, que foi o caso do Mário, acho que único; deputado estadual, não me lembro se há casos de índios eleitos deputados estaduais, mas suponho que sim, vereadores e prefeitos. Nesses últimos pleitos a Anaind e o Guga Sampaio<sup>29</sup> montaram uma lista de índios candidatos e efetivamente eleitos, e o balanço foi, suponho, positivo, em termos um número até expressivo, mas eu não tenho acompanhado muito essa experiência. Mas sei que, por exemplo, nos Tumbalalá, houve um momento em que o vice-prefeito era índio, o prefeito não índio teve algum problema que implicou em seu afastamento, não sei se por improbidade administrativa. Estavam querendo impedir que o Cícero

29 José Augusto Laranjeiras Sampaio, professor da Universidade do Estado da Bahia (UNEB).

Marinheiro assumisse, ele reagiu e houve uma mobilização muito grande do povo indígena e ele terminou assumindo. E esses casos têm que ser mais estudados, precisamos de etnólogos que trabalhem também nessa área, examinando um pouco essas modulações, vendo um pouco como esse cenário político partidário se apresenta. A grande expectativa é que haja um parlamento indígena, como há entre Sami,<sup>30</sup> mas acho que vai demorar um pouco. Se até as conquistas de 1988 estão tentando eliminar, imagine a tentativa de um parlamento indígena. Não é fácil, é uma luta grande, mas sem luta não há bons vencedores.

**(R@U)** Por fim, gostaríamos que a senhora falasse dos projetos que tem desenvolvido atualmente, eventuais projetos futuros. A senhora falou da possibilidade de voltar a campo, aos Pataxó...

**(MR)** Enfim, eu acho que voltar ao campo é essencial para todos nós, nosso oxigênio é o campo, anualmente eu costumo deslocar-me, mantenho isso como uma espécie de regra a observar, mas eu também gosto da interação social em situação de campo. Eu estou, no momento, desenvolvendo três projetos. Um é transformar em livro aquele famoso relatório que eu comentei aqui, o relatório circunstanciado, no qual eu tento fazer uma exegese histórica exaustiva, pois estava muito preocupada em demonstrar, lançando mão de abundante documentação, que os Pataxós estão ali desde sempre, naquela área do Monte Pascoal. E também usei todo o material, todos os dados produzidos em campo desde a minha primeira experiência de campo individual, em 1976-1977 e, subsequentemente, no período em que eu permaneci em campo para a própria produção do relatório, que foi muito importante. Então tentei fazer uma espécie de síntese do meu próprio material, e quero transformar isso em livro, para devolver aos próprios Pataxó. Porque pode ser importante para os seus processos de educação, para a sua memória histórica etc. Utilizo também a bibliografia recente produzida por índios Pataxó. Eu coorientei uma dissertação sobre a língua Pataxó, a tentativa de reconstituição da língua Pataxó, cuja autora é Anari Braz Bonfim,<sup>31</sup> e uma outra da irmã dela, Arissana Braz Pataxó, cujo objeto foram os adornos corporais.<sup>32</sup> Muito interessantes. A primeira eu coorientei com uma colega de Letras, América Lucia Cesar.<sup>33</sup> Então, esse cenário também mudou muito a partir daí. Os campos têm mudado muito, porque, antes, o antropólogo era quase um rei, escolhia as áreas que nunca tinham sido estudadas, mas isso está mudando, e mudando muito positivamente. Os jovens pesquisadores indígenas só precisam ter cuidado – tenho falado isso em várias situações – para não julgarem que – e acho que eles são perspicazes e não vão cair nessa

30 Sami ou Sámi é a designação atual dos Lapões, povo Fino-Úgrico nativo das regiões boreais da Finlândia, Suécia, Noruega e Rússia. Em cada um desses países há um parlamento Sami composto por representantes eleitos. O parlamento Sámi finlandês, o mais antigo, foi instalado em 1973.

31 BONFIM, Anarí B. 2012. *Patxohã, "língua de guerreiro": um estudo sobre o processo de retomada da língua pataxó*. Dissertação apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Centro de Estudos Afro-Orientais, Universidade Federal da Bahia.

32 PATAXÓ, Arissana B. 2012. *Arte e Identidade: adornos corporais Pataxó*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Centro de Estudos Afro-Orientais, Universidade Federal da Bahia.

33 Docente do Instituto de Letras da UFBA e autora da tese de doutorado (depois livro) *Lições de Abril: a construção da autoria entre os Pataxó de Coroa Vermelha*. 2011. Salvador: EDUFBA.

armadilha – o fato de serem índios por si só lhes dá maior capacidade de observação e análise. Quer dizer, a antropologia não pode ser feita de um modo espontâneo, no fundo é isso que quero dizer. Mas todos eles estão passando por pós-graduações. Estão atentos a isso, eu suponho. Mas também tenho percebido, em alguns momentos, situações em que eles começam a fazer, e isso é também inevitável, uma avaliação crítica da produção etnológica dos antropólogos não indígenas. Presenciei isso uma vez em uma reunião da Anaí. Porque nesses cursos, nessas experiências interculturais que hoje ocorrem muito, tanto as universidades federais quanto as estaduais estão promovendo cursos interculturais, nesses cursos os professores não indígenas estão incentivando os estudantes indígenas para que leiam o material etnológico produzido pelos pesquisadores não índios e o avaliem. E eu às vezes tenho me preocupado com o modo sob o qual essa avaliação é feita. Provoquei até o assunto entre alguns colegas, o tema da produção de verdades. Como lembra Foucault, não há um regime de verdade, há vários regimes de verdade, há interpretações. Eu testemunhei, por exemplo, uma importante mulher indígena, professora em sua aldeia, uma pessoa muito ética, inteligente, super perspicaz, dizer: “eu perguntei a meu pai” – o pai dela é um líder indígena muito importante – “se era isso, se era assim [como o etnólogo não indígena havia registrado em um determinado livro] e meu pai disse que não era isso”. Ela estava deslegitimando, de um modo, não obstante, delicado, um trabalho feito por um antropólogo não indígena. Muito delicadamente, eu indaguei: “mas como é que você avaliou isso?”. Então mostrei que a etnografia é situada, que é preciso tomar isso em conta, que aquilo que eu, como antropóloga registrei, hoje, sobre um determinado tema, não é percebido e registrado da mesma maneira, sobre um mesmo tema, por outro antropólogo. Então, o que eu estou querendo dizer é que os professores que estão nesses cursos precisam ter um pouco mais de atenção para não exporem a produção etnológica sem uma introdução preparatória. Porque, afinal de contas, é o trabalho de todos nós, é a nossa legitimidade em campo, a nossa responsabilidade intelectual, há uma série de coisas envolvidas. Nem o antropólogo não indígena pode supor que as suas etnografias sejam a última palavra no assunto, tampouco os antropólogos indígenas podem supor que eles detêm um “conhecimento natural” advindo do fato de serem nativos. Nem condescendência do nosso lado, nem prepotência do outro, mas uma relação tendente à simetria deve ser cultivada. Afinal, não há antropologia espontânea, mas um trabalho contínuo de produção de dados, de interpretação e análise. Esse é um momento novo, os cenários mudaram, estão mudando, e devemos nos preparar para eles com certa humildade autêntica e muita generosidade, desprendimento.

Então, eu quero me dedicar a esse livro e a mais dois projetos. O meu projeto ora em desenvolvimento como bolsista de produtividade do CNPq foi elaborado como modo de retornar ao extremo sul e sul da Bahia, no âmbito do que estou denominando, talvez meio pretensiosamente, de um estudo de caráter regional, compreendendo os Pataxó, Tupinambá e Pataxó Hãhãhã. Só bibliograficamente conheço os Tupinambá, nunca em trabalho de campo. Estou querendo conhecê-los a partir de um trabalho de campo sistemático, porque suponho possível estabelecer um diálogo entre esses três povos em torno das tradições de conhecimento, processos políticos e construções cosmológicas. Pretendo fazer uma espécie de síntese regional. Não gosto muito do termo síntese, mas... Eu acho que há uma grande diferença entre o sul e o extremo

sul da Bahia e o nordeste. Alargando para Minas. Porque, lembrem-se, de acordo com Eduardo Galvão a área XI/Nordeste compreenderia os índios distribuídos pelos estados da Paraíba, Pernambuco, Alagoas, Bahia e Minas Gerais, “numa faixa entre o rio São Francisco e o litoral”, embora ele expresse dúvidas quanto à oportunidade de reuni-los em uma única área, devido aos efeitos de aculturação, diversidade de línguas e de origens. Há, de fato, diferenças de configuração espacial, política, econômica, entre outras, que precisam ser evidenciadas. Não estou propondo – pelo menos ainda não -- uma etnologia do sul e extremo sul da Bahia, mas apenas, por enquanto, evidenciar as suas especificidades.

Há um outro tema sobre o qual venho trabalhando há muitos anos, vejam que sou perseverante. Eu tenho trabalhado muito com material histórico. Quando eu não estava em campo, o campo antropológico convencional, estava no arquivo. Foi no arquivo, quero dizer no Arquivo Público do Estado da Bahia (Apeb), em 1994 ou 1995, fazendo transcrição de um determinado maço – porque eu acho que você não pode trabalhar material produzido por outrem sem que você tenha também experiência de transcrição –, que eu identifiquei um maço classificado como “missionários”. Eu comecei a transcrever e me dei conta de algo que até tinha sido tratado como uma revolta muito circunstanciada de Índios da porção sul do Recôncavo Baiano. Lembrem-se do recôncavo da Bahia, do período de colonização, cana etc. Uma revolta protagonizada por dois povos indígenas, Kariri e Sapuyá, que, depois, por razões demográficas (descensos demográficos), são reunidos (viviam, até então, em duas aldeias distantes cerca de uma hora, duas horas, uma da outra). Povos com características muito diferentes entre si. Os Kariri, tidos como muito aliados ao poder colonial, servindo de tropas auxiliares contra quilombos, e os Sapuyá como muito refratários, os índios coloniais no sentido cunhado pelo John Monteiro. E eles se envolvem no que estou designando de ciclo de revoltas ou motins, ou, se preferirmos, práticas de resistência cotidiana, conforme James Scott.<sup>34</sup> Desde 1994-1995 vimos reunindo documentação histórica sobre o tema e estamos em vias de dar início à análise. Participamos de um edital da Fapesb<sup>35</sup> e obtivemos recursos para a produção de três modalidades de produtos hierarquicamente relacionais e complementares, i.e., uma eletrônica (1), constituída por um cadastro digital e estatístico, vinculado (2) aos documentos integrais em formato PDF; e uma impressa (3), contendo a análise e interpretação do corpus. Todo o acervo documental foi digitado, a partir dos monoblocos transcritos por levas sucessivas de bolsistas, de acordo com as normas paleográficas estabelecidas por Pedro Agostinho para o Fundo de Documentação Histórica Manuscrita sobre os Índios da Bahia (Fundocin), um projeto do Projeto do Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (Pineb). Dito muito sinteticamente, o projeto compreende a publicação digital da massa documental (cerca de 500 documentos) e de um livro impresso. A ideia é assegurar ao eventual leitor acesso a cada documento digitado, até para possibilitar-lhe questionar a minha análise e fazer a sua própria. Tratou-se de um edital para obras de referência e eu não hesitei em considerar o projeto como a produção de uma obra de referência, pois, afinal, trata-se de uma série histórica que recobre largo período – 1806-1892 – reconstituído mediante um conjunto de estratégias de pesquisa documental sob a forma de subprojetos. Além do Apeb, o arquivo de refe-

34 SCOTT, James C. 2002. “Formas Cotidianas da Resistência Camponesa”. *Raízes*, 21(1):10-31.

35 Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia.

rência, encontramos documentação no Arquivo Nacional, Biblioteca Nacional e em um arquivo municipal na região da porção sul do recôncavo. Neste último localizamos, em uma situação absolutamente surpreendente, a sentença da parte final do movimento. Foi uma incursão à Comarca de Santa Terezinha, a um pequeno cartório denominado Monte Cruzeiro, localizado em um distrito do mesmo nome. Então são esses três projetos que estão me mobilizando, presentemente.

**(R@U)** Queríamos agradecer, foi uma aula!

**(MR)** Eu é que agradeço, vocês me propiciaram pensar a mim mesma, meu trabalho, o trabalho dos colegas.

Recebido em 19 jan. 2016.

Aceito em 19 jan. 2016.